

LA RICCHEZZA E LA FATICA DEL DIALOGO

Ugo Perone

Consentitemi, scherzosamente ma non troppo, di fare la parte del vecchio professore, quella di colui che, nel cominciare la lezione ammonisce gli studenti, come appunto ero solito fare, a guardare anzitutto il titolo del testo in esame, cosa che normalmente, invece, tutti si dimenticano di fare per andare subito alle prime righe dell'opera, del paragrafo, del capitolo. Applicando a me stesso il mio ammonimento ho anzitutto badato al titolo che mi è stato assegnato. A questo titolo mi aggrappo, e appunto cercherò di spiegarlo parola per parola, naturalmente a partire dalla mia prospettiva.

1. Spazio "pubblico"

Comincio dal fondo di questo titolo, cioè dall'espressione "spazio pubblico" e muovo da una tesi, forse un po' ardita, ma, al termine di una giornata ricca e faticosa, utile almeno a richiamare l'attenzione: lo spazio pubblico non esiste. Che cos'è che esiste, infatti? Esiste la vita, personale, collettiva; esiste la natura con la sua ciclicità; esiste il mondo con tutta la sua dimensione storica; esiste lo spazio comune, dove sovente ci calpestiamo; esiste, se volete, perché più o meno ce lo siamo ritagliati nella nostra vita, lo spazio privato, che è anche un modo di reagire allo spazio comune, perché non si vuole essere sempre in pubblico; ma lo spazio pubblico – così vi propongo di pensare – in quanto tale non esiste. Se non come un'invenzione. Con questo, dal momento che propongo di pensare lo spazio pubblico come un sinonimo di dimensione politica, vi propongo di pensare che il politico sia un'invenzione dell'umanità. Quando dico invenzione, non sto dicendo, naturalmente, che sia una sciocchezza; del resto la parola latina, da cui viene quella italiana, ci aiuta a capire che l'invenzione è, da un lato, una trovata e, dall'altro, una trovata che trova qualcosa. La vera invenzione, quindi, non è quella campata per aria, ma quella che, nascendo come un'immaginazione, riesce però a entrare nella realtà e la ridefinisce.

Lo spazio pubblico potremmo allora definirlo come un'invenzione dell'umanità attraverso la quale abbiamo tentato di avere uno sguardo sulla vita che la organizza nella forma della con-vivenza. Ora questa è, per come la penso io, l'essenza del politico, che non si è però sempre realizzata empiricamente. Esiste una molteplicità di società, storicamente costituite, le quali hanno amministrato anche lo spazio comune e le loro relazioni senza necessariamente aver dato luogo a un'apertura di spazio pubblico nel senso sopra proposto. Perché lo spazio pubblico è quello spazio che è regolato da un principio che, da un lato, sembra molto semplice, ma che è in verità assai impegnativo, e anche suscettibile di interpretazioni diverse, il principio secondo cui si dà spazio pubblico quando nell'agire sociale ci si orienti sulla base della massima che non può esistere nessun per-me o per-noi che non sia anche un per-tutti, e che non c'è nessun per-tutti che non sia anche per-noi e per-me.

Non so se si è avvertito che questo principio così elementare e quasi ovvio, io l'ho enunciato due volte: sono partito dal per-me o per-noi e sono andato al per-tutti, e sono tornato dal per-tutti verso il per-me e per-noi. Perché? Perché il rapporto tra il noi e il tutti non è armonico, né naturale, è piuttosto una tensione: tendenzialmente io vorrei anzitutto il per-me, poi magari mi apro anche al per-noi, quando ho associato altri a me, mentre il per-tutti resta sullo sfondo. L'identità infatti non è un'identità naturale e tuttavia è l'identità che

designa l'agire politico, intendendo politico nel senso autentico e non meramente amministrativo-gestionale del termine. Ecco perché lo dico due volte, perché la perfetta corrispondenza del per-me e del per-tutti non c'è e quindi è come una frase sghemba, un po' come le due carte da gioco che riescono a stare insieme perché le metti l'una contro l'altra, ma da sole non vi riuscirebbero; è una frase sghemba che, intesa dal doppio punto di vista, produce una società possibile. Faccio notare: le società del cosiddetto comunismo reale sono state società che hanno trascurato il per-me e hanno imposto il per-tutti, magari inteso sulla base di un'autentica idealità. Se a causa del per-tutti s'imponeva il sacrificio del per-me, questo era considerato accettabile. Le società liberali, dal canto loro, sono quelle che pensano che l'unico modo di arrivare al per-tutti sia partire dal me e dal noi. Credo che tra queste due posizioni estreme esista una gamma di politiche possibili; quel che è certo è che non merita il nome di politica quella che non fa lo sforzo di combinare queste due cose, le quali peraltro, come si è detto, non stanno naturalmente insieme. Le dittature, nelle loro diverse e molteplici forme, sono società magari persino riuscite dal mero punto di vista organizzativo. Tutti noi, ad esempio, ricordiamo il detto secondo cui all'epoca del fascismo i treni arrivavano in orario. In quest'affermazione può essere persino nascosta una verità; per certi aspetti infatti le società dittatoriali possono risultare persino le più efficienti. Ma non erano società politiche, perché non avevano l'orizzonte di un impegnativo rapporto tra per-me e per-tutti; e lo stesso potremmo dire per un certo tipo di comunismo reale e per certe altre forme, magari tecnocratiche, assai più recenti.

Se dovessi tradurre in immagine questo primo pensiero che vi propongo ricorrei a quella, che mi è molto cara, della piazza, che vale come una bella metafora dello spazio pubblico. Parlo, naturalmente, delle piazze italiane, e non delle piazze costruite e immaginate come luogo del potere e dell'esibizione del potere, ma di quelle piazze che, soprattutto a partire dal medioevo, sono un segno urbanistico che non ha immediatamente alcuna specifica funzione. Questo è per me molto importante; le vie hanno una funzione, mi portano da qui a là, mentre le piazze, potremmo dire che, in un certo senso, nascono solo come un incrocio di vie. Le vie avevano ciascuna la propria meta e il proprio indirizzo, vogliono condurre da un punto all'altro. Esse però finiscono per incontrarsi e, incrociandosi, danno luogo allo spazio della piazza, che è, propriamente parlando, uno spazio vuoto (c'è un filosofo, Claude Lefort il quale parla esplicitamente della politica come *empty space*). Questo spazio della piazza, in quanto vuoto, può essere considerato la grande trovata dello spazio pubblico. Perché? Perché sulla piazza si sono affacciati i diversi poteri: la Chiesa, il Municipio, la Banca, il Mercato, e hanno lasciato tra loro uno spazio vuoto che poteva essere riempito da tutto, dalla festa come dal mercato, dalla protesta come dalla manifestazione, dalla preghiera come da funzioni assai più profane.

Ecco, questo mi pare un elemento molto importante anche del politico (e vi ritornerò alla fine del mio intervento). Se io volessi dirlo *en philosophe*, lo spazio pubblico, essendo un'invenzione, come io vi suggerivo, potrebbe essere considerato come una sorta di trascendentale kantiano. Non è una cosa, una sostanza, ma una forma, un modo di aprire uno spazio e di guardare alla vita, un'interpretazione della vita, la via attraverso cui questo nostro fattuale stare insieme – che è lo spazio comune – può diventare una con-vivenza e dunque anche uno spazio pubblico, uno spazio politico.

2. Lo spazio

La seconda considerazione (il titolo ha solo tre parole, quindi, farò solo tre considerazioni) prende in esame nell'espressione "*spazio pubblico*" il termine spazio. Finora ho insistito molto sulla parola "pubblico", ma adesso vorrei soffermarmi su quella di *spazio*.

Mi sembra infatti che una genialità della dimensione politica consista nel fatto che essa non è solo temporale, ma spaziale. Cosa voglio dire con ciò? Voglio dire che la dimensione politica si confronta con l'impenetrabilità dei corpi (che è connessa alla questione dello spazio), e proprio perciò è piena di difficoltà. È immediatamente evidente a tutti, ad esempio, che non potremmo stare in duemila in questa sala. Non sarebbe infatti materialmente (spazialmente!) possibile, e per risolvere il problema non basta certo la volontà di convivenza. Lo spazio pone dunque inesorabilmente dei limiti. E allora l'idea di spazio pubblico non suggerisce una generica volontà di stare insieme, ma indica un concreto modo di organizzare la possibilità di stare insieme in un contesto fisico e spaziale, e dunque anche storico. Faccio osservare come, tra le più disastrose esperienze di esclusione che abbiamo conosciuto, vi sia sempre stata quella dell'esclusione spaziale: le nostre città, a un certo momento, si sono costruite escludendo da un certo spazio determinati ceti sociali, relegati appunto in periferia. In altri tempi, l'esclusione era meno drammatica, ma, come sappiamo, era connessa ai piani di un edificio: vi era il cosiddetto piano nobile e più in alto, nelle mansarde (comunque in uno spazio più prossimo delle nostre periferie e quindi con incroci maggiori, ma pur sempre in uno spazio diverso), abitavano i più poveri. E l'esperienza più radicale, quella dell'*apartheid*, in Sud Africa, che cos'è stata se non una rigorosa regolamentazione di spazi separati? In questo modo, pur vivendo nello stesso tempo, non si è più contemporanei, perché quando gli spazi sono diversi, anche i tempi sono diversi. Si è nello stesso tempo, ma non si abita lo stesso tempo. Questa è un'esperienza sulla quale bisognerà riflettere, perché il mondo dell'informatica che oggi ci consente di essere ovunque nello stesso momento, non ci consente però di essere nello stesso spazio, e quindi tale generalità di compresenza è una generalità che in sé e per sé non produce necessariamente e immediatamente contemporaneità e neanche tolleranza, perché la convivenza è fatta di uno spazio condiviso.

3. Religioni

Terzo e ultimo punto, connesso alla parola *religioni*. Credo che parlare, come ho cercato di fare, di spazio pubblico, ovvero politico, significhi presupporre già subito, in modo esplicito, che lo spazio pubblico è un luogo laico, dal momento che è un modo di organizzare la convivenza che non ha nessuna necessaria relazione con la dimensione religiosa; è quindi un modo completamente secolare e secolarizzato. Esso delinea altresì una sfera solo intermedia; pur essendo importante, e anzi in molti casi pur contenendo condizioni essenziali per la vita, esso non è né può pretendere di costituire, un luogo ultimo, il luogo dei valori ultimi. Quando ho definito lo spazio pubblico come un *empty space*, volevo anche alludere al fatto che esso non produce tutti i valori. Nella nostra modernità abbiamo dato un'enfasi eccessiva al politico, come inglobante l'insieme dei valori. No, esso è un modo di organizzare la vita, ma non produce, di per sé, né la vita né i valori. Interpreterei ciò che afferma Böckenförde quando sostiene che le società democratiche non sono in grado di dare giustificazione dei loro fondamenti secondo la curvatura che ho appena enunciato. E ciò mi appare per un verso giusto e per un altro del tutto ovvio. Una società democratica è una forma di convivenza. Conseguentemente, in essa intervengono tutte le forme di vita, senza che i principi ordinatori di quest'esperienza di vita vengano per ciò esplicitamente messi a confronto. Essi appartengono all'ordine soggettivo delle motivazioni; si traducono storicamente in valori condivisi e su cui si regolano i comportamenti collettivi, ma il principio costitutivo dello spazio pubblico (la doppia e sghemba reciprocità citata del per-me e del per-tutti) ha in sé, in modo immanente, il proprio fondamento, qualunque sia stata la via attraverso cui si è pervenuti a quell'invenzione. Non credo dunque che la strada da percorrere sia quella di dividersi tra chi vede il sorgere dello spazio politico da un'ispirazione trascendente e chi ne fa l'esito di un processo di secolarizzazione. Penso piuttosto che un'eccessiva enfasi del confronto-contrasto tra posizione credente e posizione non credente nasca dall'attribuzione

all'ambito politico di una rilevanza eccessiva. Siccome si pensa che il politico inglobi tutto, si finisce per creare al suo interno false contrapposizioni, che sono un modo per attribuire al politico, prendendoli da altrove, dei valori e dei contenuti che il politico in sé e per sé non ha.

Allora, ecco che qui viene in soccorso, molto giustamente, quello che diceva Viola nell'introduzione: si può anche intendere il pubblico diversamente da come l'ho inteso io, senza che ne scaturiscano conseguenze irrimediabili. La vita, come cercavo di dire fin dall'inizio, resta ben più grande che non la politica; e così la morale, che è un'eccezione che interrompe l'esistenza in nome di comandi che trascendono la mera necessità biologica; e così la spiritualità. Per comprendere questo, credo vi sia bisogno di una filosofia della complessità che si renda conto che le sfere della vita sono tante e che il politico non è la sfera suprema. È certamente una sfera importantissima – già Socrate, Platone e Aristotele ce l'hanno insegnato – dal momento che, laddove questa sfera non funziona, accade che vengano messe in crisi anche molte altre. Non sono, dunque, affatto sostenitore di una svalutazione del politico (come è confermato dal fatto che vi dedico una parte non irrilevante del mio tempo); l'orizzonte politico è importante e in certi momenti può essere perfino decisivo, ma è più importante per ciò che rischia di precludere che non per quello che produce positivamente, dal momento che l'esistenza individuale e collettiva si costituisce entro una complessità assai maggiore. E qui il ruolo delle religioni diventa di nuovo, al tempo stesso, fondamentale e ovvio, perché il mondo del sacro (chiamiamolo così in senso generico), l'esperienza di una trascendenza, l'appartenenza a una tradizione sono tutti elementi che costituiscono la nostra sfera pubblica e non solo la nostra sfera privata (perché non c'è niente di solamente privato e non c'è niente di solamente pubblico; tutto ciò che passa nella mia testa e nella mia vita è insieme pubblico e privato). Necessariamente bisogna, dunque, riconoscere alle religioni, così come a ogni altra forma della cultura, si pensi ad esempio all'arte e al tema della bellezza, un ruolo importante. Tutte queste forme di vita eccedono la politica, e così è persino per forme di vita più semplici, quelle legate alla corporeità e alla sessualità. Esse, a diversi livelli, interrompono la politica, nel senso che interrompono la pretesa della politica di essere onni-inclusiva.

A questo punto, e mi avvio alla conclusione, il dialogo (e oggi ne abbiamo fatto un'esperienza bella, che penso valga la pena proseguire in tanti modi e forme) non è più il problema politico della mediazione tra due forze in campo, quella dei credenti e dei non credenti. Ristretto a ciò è un problema della politica e non un problema di dialogo culturale. Il problema del dialogo è invece di toccare quella sfera più ampia che citavo prima e che coinvolge la spiritualità, la bellezza, il sacro, la morale. Portate a livello culturale, e non solo politico, quelle differenze che costituiscono per ciascuno di noi il modo specifico di quella complessità da cui siamo intessuti, sono com-possibili e non producono lacerazione. Il dialogo, che ne scaturisce, suppone la possibilità di dire cose diverse, diversissime, persino dolorosamente diverse per la mia coscienza (perché vorrei che il mio fratello che mi siede accanto capisse la portata di tutto quello che per me è importante, e da parte sua vale naturalmente la stessa esigenza, e magari non riusciamo proprio in ciò che più vorremmo). Questa è la ricchezza, e la fatica, del dialogo. Se noi facessimo un po' meno confronti funzionali alla mediazione politica e più confronti volti all'essenziale, forse capiremmo che siamo più diversi di quello che qualche volta ci fa piacere essere, ma avremmo una diversità al cui fondo sta un rispetto profondo in cui io davvero, anche nella diversità, che resta dolorosa, vi è la possibilità di un approfondimento e di un apprendimento.